

A FILOZÓFUSKIRÁLY ESZMÉJE (ÉS ANNAK ALAKVÁLTOZÁSA A KÖZÉPKORBAN ÉS A RENEZÁNSZBAN)

WEISS JÁNOS

A modern kor állama, kormányzata, [...] egészen más [...], mint a régebbi korok állama, mint egy olyan kor állama, amelyben Platón élt.¹

A platóni filozófia tulajdonképpen teljesítménye a szofisták társadalomtechnikájával szemben egyértelműen egy állam fölvázolásában áll.”² Ezt írta Rüdiger Bubner utolsó könyvében. És a nagy fejezet, amiben az így kezdődő kis alfejezet szerepel, ezt a címet viseli: *a polisz mint életforma*. A platóni filozófia teljesítménye így a polisz, mint életforma elméletének felvázolása. Eszerint a szofisták, mint vándortanítók egyáltalán nem voltak érdekeltek a polisz elméletének kidolgozásában; és most Platón van annyira óvatos, hogy ezt nem is Szókratésznek tulajdonítja, hanem a feladatot önmagának tartja fenn. Ez persze nem jelenti azt, hogy a szofisták egyáltalán ne érdeklődtek volna (a szó tágabb értelmében vett) társadalmi problémák iránt. „A szofisták az életvezetés szakértői. Alkalmasak arra, hogy a fiatalok nevelői legyenek, és a becsvágyó politikusok nyilvános fellépéseinek trénerai. Ennyiben nagyon modern foglalkozásuk van.”³ Azt lehetne mondani, hogy az életvezetésre vonatkozó szabályok egyrészt individuumokra szabottak, másrészt viszont technikai jellegűek. Platón azzal lép túl a szofistákon, hogy a közösségi lét egészét akarja megragadni, ez lenne a „polisz mint életforma”. – Bubner elemzéseinek mintája (sejtéseim szerint) Fritz Mauthner eredetileg 1901-1902-ben megjelent háromkötetes, *Wörterbuch der Philosophie* című, már régen elfelejtett műve. Ebben olvashatjuk: „Görögország nem ismerte a területileg meghatározott államot, a *polisz* egyszerre jelentett várost és államot, egy polgári közösséget [...]. A *to koinon*-t általában a *res publica* kifejezéssel fordították latinra. De azt nem lehet mondani, hogy

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, In. uő: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, 1986. 35.

² Rüdiger Bubner: *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 2016. 54.

³ I.m. 43.

a *res publica* csak azokra az államokra korlátozódik, amelyeknek a nép által választott magisztrátusuk volt.”⁴ Mauthner nem tárgyalja külön a *poliszt*, hanem a *res publica* egyik változataként, történelmi előzményeként elemzi. A görög és a római világ között így szerinte alapvető kontinuitás áll fenn. (Tudjuk, hogy Martin Heidegger már a Weimari Köztársaság idején – és később mindvégig – meglehetősen hevességgel képviselte azt az álláspontot, hogy itt az európai emberiség történetében egy alapvető törés játszódott le. Egy 1946-os – Anaximandroszról szóló – tanulmányában ezt így fogalmazta meg: „A görög a mi szóhasználatunkban nem népi vagy nemzeti, nem kulturális vagy antropológiai sajátosság; a görög a történelmi sors korai szakasza, amelyként a lét önmagát a létezőben megvilágítja, és az emberi lényt önmaga hatókörébe vonja [...].”⁵ Bubner erről nem is vesz tudomást: a latin világról nem is beszél, mint ahogy az egész középkorról sem.) A folytonosságból következően Mauthner feltételezi a terminusok nyelveken és kultúrákon átívelő jelentését és jelentőségét. Ennek a folytonosságnak a dolgok reális változása szab határt. Egy ilyen alapvető változásra az újkorban került sor: „Nyugat-Európában a *res publica* szó története ahhoz vezetett, hogy egyoldalúan az államformára szűkült le [...].”⁶ Ezzel Bubner is maximálisan egyetértene, ő arról beszél, hogy az állam életforma helyett egyre inkább pusztá berendezkedéssé alakult át. Végül az egész vállalkozásnak kell, hogy legyen egy aktualitást adó perspektívája. Ez Mauthnernél így néz ki: „Az ideális jövőbeli állam újraformálása: a vélt igazi *res publica* számára a *commun* szóból megalkották a *communiste* (először Cabet 1840-es programjában [...]) és a *kommunizmus* kifejezéseit. A *communard* nem sokkal 1870 után a párizsi *commune* hívét jelentette, a *communiste* pedig 1840 után a vagyonszűkösség hívét.”⁷ Bubner viszont a könyvét a szupranacionális Európára vonatkozó kitekintéssel zárja: „Európa most nagy lépést tesz az univerzalizmus felé; az univerzalizmus pedig a deklarációk szintjén az antipartikularizmust jelenti. Az ígéretei közé tartozik: a háború elkerülése, a béke biztosítása, a jólét gyarapodása [...], a kultúra előtérbe állítása, az idegenekkel szembeni barátság.”⁸

* * *

⁴ Fritz Mauthner: *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 1910. 3. kötet 62.

⁵ Martin Heidegger: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1980. 332.

⁶ I.m. 3. kötet, 61-62.

⁷ I.m. 3. kötet, 61-62.

⁸ Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 186.

De én most nem is a poliszról akarok beszélni (ez a konferenciánk egészének témája), hanem a filozófuskirályról. Bubner egyik meghatározó tézise szerint a platóni polisz a lehető legszorosabban összefonódik a filozófuskirály eszméjével. Az alábbiakban ezt a történetet szeretném újra elmesélni (most már lassan elszakadva Bubnertől): mit jelent a filozófuskirály eszméje, és hogyan lépünk át rajta a középkorban és a kora-újkorban? Tény, hogy Platón közeli és távoli követői ezzel az ötlettel nem sokat tudtak kezdeni. Amikor Platón Szókratészsel kimondatja: „és az állam vezetői nem lehetnek mások, csak a filozófusok”, még a beszélgetőtársnak, Glaukónnak is eláll a lélegzete, és csak ennyit tud kérdezni: „Hogyan?”⁹ Aztán Szókratész belekezd egy kiselőadásba a filozófustermészet tulajdonságairól. Mondhatnánk persze, hogy Platón azért jutott el ehhez a tézishoz, mert idealizáló módon gondolkodott a poliszról. (Első megközelítésben Bubner maga is erre látszik hajlani.) Mindenesetre ezzel az ötlettel már Hegel sem tudott kezdeni semmit. Először azt akarja érzékeltetni, hogy ez csak számunkra, modern emberek számára elképzelhetetlen, aztán mégis azt mondja, hogy Platón itt fogalmi hibát vét. „Platón követeli a filozófiát a népek irányítóinak, felállítja a filozófia és a kormányzat összekötésének szükségszerűségét. [...] [De] a történelem talaja más, mint a filozófia talaja. [...] A történelem az az eszme, amely természetes módon valósítja meg önmagát, és nem az eszme tudatával – természetesen gondolatokkal, de bizonyos célokkal és következményekkel. A cselekvés a jogon, az erkölcsön és az Istennek tetsző általános gondolatokon keresztül játszódik le; az eszme így megvalósul, de a gondolatok és a fogalmak összekeverednek a közvetlen partikuláris célokkal. És ennek így is kell lennie: az eszmét egyrészt a gondolat hozza létre, másrészt viszont a cselekvők eszközei.”¹⁰ Azt is látjuk, hogy Hegelnek nehezére esik különbséget tenni: „a történelemben az eszmének kell megvalósulnia; Isten irányítja a világot, az eszme az abszolút hatalom, amely létrehozza önmagát”.¹¹ És itt nem is kerül szóba a filozófia talaja, azt ismernünk kell: ott tisztán az eszméről van szó, és az eszme nem a résztvevők cselekedetein keresztül valósul meg. – Az alábbiakban a filozófuskirály eszméjének értelmezésére három kísérletet fogok röviden fölillantani.

(1) A hegeli zavar még érezhető Heidegger „Platón tanítása az igazságról” című dolgozatában is. „A »barlang hasonlat« elbeszélésével kezdődik a *πολις* lényegéről szóló »beszélgetés« hetedik könyve.”¹² Igen, de ez a beszélgetés nem is annyira a *πολις* lényegéről szól, és nem is annyira a filozófus szere-

⁹ Platón: *Állam*, 486 a. Fordította Steiger Kornél.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, i.k. 32-33. ...[, nem lenne-e nevetség tárgya

¹¹ I.m. 32.

¹² Martin Heidegger: *Útjelzők*, Osiris Kiadó, 2003. 195. Fordította Kocziszky Éva.

péről a *πολις*-ban, hanem inkább a filozofikus tudás általános meghatározásáról. A hasonlat tulajdonképpen egy mitikus történet, amelynek feladata az ideák jelentésének megvilágítása. Heidegger ezt persze egy általános lételméleti kontextusba állítja: „A létnek idea-ként történő magyarázata, mely az *αληθεια* lényegében bekövetkezett változásnak köszönheti a maga elsőbbségét, magával hozza az ideákra való tekintés kitüntetettként kezelését. Ezzel a kitüntetettséggel áll összhangban a *ποιδεια*-nak, az ember képzésének a szerepe. Az emberi létért és az embernek a létezők között elfoglalt rangjáért történő erőfeszítés [innen kezdve] áthatja a metafizikát.”¹³ Heidegger most azt állítja, hogy Platónnál az *αληθεια* értelmében bekövetkezik egy elmozdulás, és emiatt a létkérdés már csak az ideák kérdéseként jelenik meg; az *αληθεια* egyre kevésbé közvetlen megmutatkozás, és ezért egyre nagyobb szerepe lesz a tanulásnak és a művelődésnek. Így az az érzésünk, hogy a filozófus távolodik attól, hogy egyúttal államférfi is lehessen. A barlanghasonlatnak azonban van egy fejezete, ahol óhatatlanul is a filozófus társadalmi szerepvállalásának közelébe sodródunk. „Ha pedig megint azoknak az árnyképeknek a megfejtésében kellene vetélkednie amaz örök rabokkal, miközben homályosan látna mindaddig, amíg csak a szeme újból nem alkalmazkodna [...], nem lenne-nevetség tárgya, és nem azt mondanák-e róla, hogy a fölmenetele volt az oka, hogy megromlott szemmel jött vissza [...]”¹⁴ Feltűnik, hogy Platón nem mondja ki egyértelműen, hogy a filozófusnak vissza is *kell* mennie a barlangba; a visszamenés egyértelműen veszélyekhez van kötve. „[Ha] ezek [...] valamiképpen kézre keríthetnék és megölhetnék őt, nem ölnék-e meg?” És erre Glaukón megadóan válaszolja: „Bizony megölnék.”¹⁵ És ha visszamenne, akkor (a heideggeri értelmezés szerint) inkább tanító és felvilágosító lenne / lehetne, de azt nem látjuk, hogy a közösség vezetője is lehetne.¹⁶

(2) Már korábban láttuk, hogy a *πολις* az egész platóni elemzésben idealizált alakot vesz föl. Mondhatjuk persze, hogy a filozófuskirály ennek az idealizálásnak a kontextusába tartozik. De akkor arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy miért következett be ez az idealizálás. (Erre most egy saját válaszkísérletet szeretnék előadni.) Az idealizálás egyik lehetséges, és talán a legplauzibilisebb magyarázata Szókratész halálából indulhat ki. A *πολις*-nak egy olyan képét kell fölvezetni, amelyben ilyen soha többé nem

¹³ I.m. 222-223.

¹⁴ Platón: *Állam*, 516e – 517 a. Fordította Steiger Kornél.

¹⁵ I.m. 517a.

¹⁶ „A barlangba való visszaereszkedés, valamint a szabadító és a megszabadításnak ellenszegülő foglyok között a barlangon belül dúló harc egy negyedik fokozatot képez a hasonlatban, mely csak ebben teljesül ki. Az elbeszélés ezen részében kétségkívül nem hangzik el többé az *αληθεα* szó.” Martin Heidegger: *Útjelzők*, i.k. 211.

fordulhat elő. Kapcsolódjunk be egy pillanatra Szókratész védőbeszédébe, méghozzá azon a ponton, ahol Szókratész rátér a vádiratra: „Szókratész jogtalanságot követ el [...], mert megrontja az ifjúságot, és nem tiszteli [azokat] az isteneket, akiket a város, és új daimóni jelenségekben hisz.”¹⁷ (A régi vádak között még szerepelt az égi és a földi jelenségek kutatása, az ifjúság megrontása helyett a gyengébb érv erősebbé tétele szerepelt, a hitetlenség ott pedig még csak sugallat volt.) Ez a két vád egyértelműen a közösség létének megkérdőjelezésére irányul: az istenek ugyanis egy közösségi kohéziót teremtenek, az ifjúság megrontása pedig a közösség erkölcsi rendjének kontinuitását ássa alá. (Arisztophanész *A felhők* című művében ez úgy jelenik meg, hogy Pheidippides, a fiú végül megveri az apát, Strepsziadest, aminek két fontos jelentésspektusa van: egyrészt a szofisták által bevezetett argumentációs kultúra mélyén mindig ott lappang az erőszak; másrészt a fiúk szembeállítás az apákkal az erkölcsi világrend levedigesebb megkérdőjelezése.)¹⁸ Így érthető, ha Platón úgy érzi, hogy mindenekelőtt a πολις lényegét kell tisztáznia. De a megközelítési mód annál meglepőbb, a πολις nem vallási közösségként, de nem is erkölcsi rendként jelenik meg. És a filozófus nem is azért kerül az élére, mert ilyen és ilyen morális vagy vallási kvalitásokkal rendelkezik. Platón egy teljesen mellékesnek tűnő szálon jut el a nagy tétel kimondásáig: „az állam vezetői [...] csak a filozófusok [lehetnek].”¹⁹ A „Hatodik könyv” elején Platón így foglalja össze a filozófus általános meghatározását: „Minthogy a filozófusok azok, akik képesek az örökké változatlan létezőt megragadni, míg akik nem képesek erre, hanem a sok és sokféleképpen fennálló dolog között tévelyegnek, azok nem filozófusok.”²⁰ Ez így még akár unalmas is lehetne, de Platón rögtön utána illeszt egy nagyon érdekes, első ránézésre teljesen értelmezhetetlen kérdést: „nos, ha ez a helyzet, melyiküknek kell az államot vezetnie?”²¹ Az ember a legszívesebben ezt mondaná: hogy kerül a csizma az asztalra? Sem az „örökké változatlan létezőkkel” való foglalkozás, sem a „sok és sokféleképpen fennálló dolog közötti tévelygés” nem politikai kategóriák. De ezután Platón gyorsan bevezet egy első segédhipotézist: az „örök változatlan létezőket” való foglalkozás feltételez (vagy talán kivált) egy bizonyos jellemszerkezetet. A kognitív tevékenység ugyanis nem lehet független a lelki adottságoktól. Az ilyen tevékenységet űző embernek gyors felfogó képessége van, jó memóriája, sohasem hazudik, bátor, mér-

¹⁷ Platón: *Szókratész védőbeszéde*, 24 b-c. Fordította Mogyoródi Emese.

¹⁸ Lásd Arisztophanész *Felhők*, In. uő: *Vígjátékai*, Osiris Kiadó, 2002. 157. skk.o. Fordította Arany János.

¹⁹ Platón: *Állam*, 486 a.

²⁰ I.m. 484 b.

²¹ Uo.

tétketes stb. stb. Most újra megkérdézhetjük: „melyiküknek kell az államot vezetnie”? De ahhoz, hogy a kérdésre válaszolni tudjunk, még egy segédhipotézisre szükségünk van: nem biztos, hogy a kormányzáshoz valóban kell az összes kiváló tulajdonság, de az állam irányítótól a közvélemény elvárja a legkitűnőbb tulajdonságok meglétét: ezért csak a filozófusok lehetnek az állam vezetői.

(3) Bubner szerint viszont a filozófusnak van egy olyan (kognitív) képessége, amely alkalmassá teszi az állam vezetésére. És ez a képesség nem annyira a filozófiával való foglalkozásból adódik, hanem inkább annak alapjául szolgál. Az „örökké változatlanul létező” megragadása már feltételez egy egység-teremtő képességet, és éppen erre van szükség a politikában is. „A filozófuskirálynak nem kell előírnunk azt a maximát, hogy az egységet a vélekedéseken túlmutató ész erejével gondolja el, méghozzá olyan intenzíven, ahogyan csak lehetséges. A [...] cselekvők érdekeinek sokféleségéből kiindulva, szisztematikus szándékkal és mindenféle politikai csorbitástól mentesen, ezt [...] magától is végre tudja hajtani. A látszatvilág »barlangjából« feljött embert csak nagyon nehezen lehetne rábírní arra, hogy újra menjen le egykori társai közé, ha nem tudnánk elhitetni vele, hogy ez lehet az ő *hozzájárulása az államot hordozó igazságossághoz* [...]»²² Bubner alapvető jelentőséget tulajdonít *Az állam* nyitó beszélgetésének, ahol Szimónidészre hivatkozva hangzik el: „igazságos kinek-kinek megadnunk, amivel tartozunk neki.”²³ Szókratész persze kicsit kételkedik: „Hát persze – mondtam –, Szimónidész szavát nem könnyű kétségbe vonni, hiszen bölcs és isteni férfiú. És mégis, hogy ennek az állításnak mi az értelme, azt [...] én nem tudom.”²⁴ Bubner azt mondja, hogy elhibázott lenne ebben a mondatban egyszerűen a tulajdon tiszteletét látnunk. „Az igazságosság azt követeli meg [...], hogy mindenki tegye a saját dolgát. Fel kell tételeznünk a cselekvők sokaságát mint a politikai szubjektumok tömegét. A »mindenki teszi a maga dolgát« a maga részéről eleve a cselekvési helyzetek pluralitásával számol, mert minden társadalomban sok mindent kell elintézni. De ugyanakkor a cselekvők irányultságának egyformaságát is feltételezzük, habár különböző célokat követnek. Mert bármit is tesz valaki »in concreto«, a maga tevékenységével mindig valami jóra törekszik.”²⁵ És az uralkodó az, aki ezeket az egyedi jóra-törekvéseket egy nagy átfogó jóban integrálni tudja. A jó minden egyes cselekvésben benne rejlik, de az átfogó jó mégis feltételez egy olyan tulajdonságot,

²² Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 67.

²³ Platón: *Állam*, 331 e. Szimónidész ismert mondásai között egy ilyen tartalmú kijelentés nem maradt ránk – tudjuk Steiger Kornéltól.

²⁴ Uo.

²⁵ Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 67.

amivel a konkrét cselekvők nem (vagy nem feltétlenül) rendelkeznek, és ez az egységteremtő képesség. (Ezt az értelmezési modellt Bubner megpróbálja elválasztani a modern munkamegosztástól, melynek elméletét az ő szemében Adam Smith képviseli. Ebben az alakjában a munkamegosztás – egy termék előállításán belül – a funkcionálisan egymásra vonatkoztatott műveleteket jelent, és a meghatározó sajátossága a hatékonyság szempontjának érvényesítése.)

* * *

A középkor, elsősorban a skolasztikus tradíció, ismert egy politika-filozófiai műfajt, amely mára teljesen feledésbe merült: a *fejedelem-tükör*. Először is úgy tűnik, hogy a filozófus (illetve a teológus-filozófus) most már nem tart igényt arra, hogy ő irányítsa az államot. De ez az átmenet egy kicsit csalóka: egyrészt az ideális szituáció most reálissá vált (ezért most valóságos uralomról van szó, ami Platónnál teljesen hiányzott), másrészt a filozófus most már csak egy áttételen keresztül gyakorolhat hatást az uralkodóra. Aquinói Szent Tamás írja: „Amikor elgondolkodtam azon, hogy mit is nyújthatnék, ami az ön királyi felségéhez méltó lenne, de az én helyzetemmel és hivatásbeli kötelességemmel is összhangban állna, számomra az tűnt a legjobbnak, ha egy királynak – a királyok uralmáról írok.”²⁶ Azt rögtön jól lehet érezni, hogy a filozófus-teológusnak már van egy bizonyos pozíciója; a szakmában és a közösségben kiharcolt magának egy bizonyos elismerést.²⁷ Amit írni készül, így már csak egy alkalmi kis művecske (*opusculum*). De még így is messzemenően kérdéses marad, hogy ki kérdezte a filozófust? Az a fenti idézetből vagy ajánlásból is kiderül, hogy a kezdeményezés a filozófusból-teológusból indul ki. Ő érzi úgy, hogy az életmű megalkotása után az uralkodóhoz kell fordulnia. És most következhet az uralom elmélete. „Először is azt kell megmagyaráznunk, hogy a »király« szónak milyen jelentést kell tulajdonítanunk.”²⁸ Az egészben érezhető egyfajta ünnepélyesség, a tükör egy kicsit ahhoz hasonlít, amit még mi is emlékkönyvként ismerünk. A

²⁶ Thomas von Aquin: *Über die Herrschaft der Fürsten*, Reclam Verlag, 2008. 3.

²⁷ A filozófia és a teológia összekapcsolásának legszebb és legtömörebb leírása véleményem szerint a következő: „Ahogy azonban a teológia a hit fényére épül, úgy a filozófia a természetes ész fényére. Ezért a filozófia kijelentései sohasem mondhatnak ellent a hitbeli igazságoknak, vagy nem maradhatnak vissza ezek mögött. És a filozófia kijelentései mégis tartalmaznak egy bizonyos hasonlóságot a hitbeli tételekhez, és egyesek amazok előfutárai, mint ahogy a természet megelőzi a kegyelmet. Ezért ha úgy találjuk, hogy a filozófia kijelentéseiből valami ellentmond a hitnek, akkor ez nem maga a filozófia miatt van így, hanem annak hamis használata miatt, az ész valamilyen gyengeségére támaszkodva.” Thomas von Aquin: Boethius' Schrift *Über die Trinität*, In. Rolf Elberfeld (Szerk.): *Was ist Philosophie? Programmatische Texte von Platon bis Derrida*, Reclam Verlag, 2006. 113.

²⁸ I.m. 5.

kis könyv tartalmát könnyen össze lehet foglalni: „Az emberi *törvények* az örök, isteni természeti törvények alkalmazásai (mint »participatio legis aeternae in rationali creatura«), amely az általános jóra (»bonum commune«) irányul. Az ember természeténél fogva *társadalmi* lény (»naturaliter homo sociale«); e nélkül az emberi társadalom nem lenne lehetséges, és nem tudná fenntartani magát. A jó *kormányzatnak* csak az általános jó lebeg a szemei előtt; ez a legerősebb a monarcha kezében [...]»²⁹ És bár ez a leírás messze-menően korrekt, mégsem derül ki belőle sok minden. A filozófus-teológus most valamiféle bölcsként lép föl, aki az életmű megírása után már nyugodtan adhat tanácsot az uralkodónak. Igazából azonban nem is az uralkodás konkrét gyakorlathoz ad tanácsot, hanem az uralom igazolását nyújtja (a királyság egy nagyon szép intézmény és szükség is van rá). Nézzük most még egyszer előlről: az ember természetéből következően más emberekkel él közösségben. Ezt a közösséget Aquinói Szent Tamás így írja le: „A társas élet így szükségszerűség, azért, hogy az egyik ember a másikat támogatni tudja; és az embereknek azzal kell foglalkozniuk, hogy az értelmükön keresztül megtalálják azokat a különböző ismereteket, amelyek erre alkalmassá teszik őket: az egyik az orvoslás, a másik ezen, megint egy másik azon a téren.”³⁰ Ehhez az egymást-kiegészítésre van szükség a nyelvre. Az azonban messze-menően homályban marad, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a tevékenységek összefonódása és a nyelvi interakció. Mindenesetre a társadalom egy sokféleségből létrejövő egység; s ezt Aquinói Szent Tamás *a Prédikátor könyvéből* származó idézettel támasztja alá, habár az erotikus utalást tartalmazó részt már elhagyja: „Jobban járnak, akik ketten vannak, mint a magányos, mert fáradozásuk meghozza jutalmát. Ha az egyik elesik, a másik fölsegítheti. De jaj, a magányosnak: ha elesik, nincs senki, aki fölsegíthetné! Meg aztán, ha ketten együtt hálnak, egymást melengetik; de hogy melegedne föl, aki egymaga van?”³¹ Ez valóban nem munkamegosztás, mert nem egy termék előállításának szétbontásáról van szó, hanem egymást segítő tevékenységekről. (Erre gondolhatott Bubner már Platón kapcsán is.) A következő lépés pedig az, hogy a kormányzás ennek a sokaságnak / sokféleségnek az összerendezését jelenti. Összerendezni pedig mindig annyit jelent, mint egységbe foglalni. És „minden sokaságban kell, hogy legyen valami, ami kormányoz, [irányít].”³² Ezzel igazoltuk, hogy a társadalom rászorul egy irányítási tevékenységre, ami a fejedelem (vagy a király) feladata lesz. Ezt az összerendezést nevezi Aquinói Szent Tamás igazságosságnak. „De az nyilván-

²⁹ Rudolph Eisler: *Philosophenlexikon. Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1904. 754-755.

³⁰ Thomas von Aquin: i. m. 6.

³¹ Prédikátor 4,9-11. Szent István Társulat, Budapest, 2006.

³² Thomas von Aquin: i. m. 8.

való, hogy valami, ami önmagában egységes, inkább ki tudja váltani az egységet, mint egy sokaság, mint ahogy pl. valami, ami már önmagában meleg, a melegezés leghatékonyabb oka lehet.”³³ (Itt Aquinói Szent Tamás mégis csak utal a fenti *Biblia*-idézetnek arra a részére, amelyet óvatosságból elhagyott.) „Célszerűbb tehát, ha egyvalaki uralkodik, mintha sokan.”³⁴ A rekonstrukciónk ezen a pontján már feltűnik, hogy Aquinói Szent Tamás teljesen a *πολις* hagyományos elmélete szerint jár el, habár a fejedelmet most már nem filozófusi képességek kvalifikálják a feladat ellátására. Ő, úgy tűnik, valóban számol már azzal, hogy lehet, hogy az egységbe foglalás nem sikerül; ezt nevezi meghasonlásnak / megosztottságnak. (Arra most nem térnek ki – ami pedig az újkori társadalomfilozófia szempontjából nagyon fontos lesz –, hogy ez az egység tulajdonképpen a békét jelenti.) Az egyeduralkodó így csak az egység megteremtésének külső feltétele; miközben minden uralom az egység (és a béke) megteremtésére irányul, vagy kell, hogy irányuljon. A filozófus-teológus első tanácsa tehát az uralkodónak az a felismerés, hogy az uralom leghatékonyabb formája az egyeduralkodó. De jól érezhető, hogy a filozófus-teológus itt már későn érkezik: nem akkor ad tanácsot, amikor kormányzati formát kellene választani, hanem akkor, amikor már kialakult az egyeduralkodó. És ez azt is jelenti, hogy a filozófus, miután nem filozófuskirály többé, tehetetlenné is vált: igazából már semmi nem múlik rajta.

* * *

A társadalmi-kormányzati célokkal szembeni tehetetlenség ugyanakkor a filozófus fölszabadulásaként is értelmezhető. Ennek kibontakozását láthatjuk a korai reneszánsz gondolkodásában. S ezt ugyan bizonyos szerzőkhöz szokás kötni, de elsődlegesen mégis egy korjelenségről van szó. „Az utókor Machiavellinek rossz *hírnevet* kölcsönzött. A maga korában és környezetében azonban minden bizonnyal nem volt ilyen feltűnő, mert a réalpolitikának csak olyan elveit és maximáit fogalmazta meg, amelyek körülötte, Firenze és Itália történetében, és egész Nyugat-Európában már széleskörűen elterjedtek.”³⁵ Én viszont azt gondolom, hogy a kora újkori társadalomfilozófiai-politikaelméleti gondolkodást nem lehet kizárólag a réalpolitika teóriájának megjelenésével jellemezni. A 16. század második évtizedében két perspektívakusan meghatározó mű jelent meg: Machiavelli *Fejedelme* (1513) és Morus *Utópiája* (1516). És ha azt mondtuk, hogy a réalpolitika fölfedezése nagy valószínűséggel nem egy magányos gondolkodó tette volt, akkor ez az utópikus gondolkodásról is elmondható. Machiavellinél olvashatjuk ugyanis: „Sokan

³³ I.m. 11.

³⁴ Uo.

³⁵ Rüdiger Bubner: *Polis und Staat*, i.k. 108.

képzelnék el olyan köztársaságokat vagy egyeduralkodókat, amelyek a valóságban soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Nagy a távolság valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink között; aki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének.”³⁶ (És ez még nem utalhat Morus könyvére, mert az csak néhány évvel később fog megjelenni.) Az mindenesetre közös a két műben, hogy mindkét szerző szembefordul a tükrökkel, pontosabban a filozófusnak azzal a pozíciójával, amelyre a tükrök épültek. Machiavelli a *Discorsibus* (amely részben a *A fejedelem* című művel párhuzamosan keletkezett) arról ír, hogy egy fejedelem tanácsadójává válni, annyit jelent, mint bizonyos előnyökre számítani. („Szentül hiszem, eltértem az íróknak amaz általános szokásaitól, hogy mindig a fejedelmeknek ajánlják műveiket, s a törtéteztől és a kapzsiságtól elvakítva magasztalják az uralkodó erejéit, holott meg kellene szégyeníteniük gyalázatos tetteiért.”)³⁷ Szerinte végre külön kellene választani azt, *akiről*, és azt, *akinek* írunk. A címzettnek a társadalomról vagy a politikáról írva is, egy anonim közönségnek kell lennie; ezt követeli meg a tudományosság. Morus pedig három érvet sorakoztat fel a tükrök ellen. (1) A filozófus (a humanista értelmiségi) legfontosabb célja a társadalmi béke megteremtése; ezzel szemben az uralom gyakorlása egyre inkább a hadviselés technikai iránt érdeklődik. (2) A fejedelmek nem kérnek a külső tanácsadók-ból, általában a saját embereikkel veszik körül magukat, és amúgy is csak azt hallják meg, amit hallani akarnak. (3) Teljesen fölösleges az uralkodónak technikai segítséget adni, a kormányzás ugyanis nem technikai probléma, hanem a társadalmi feszültségek megoldásának gyakorlata. Morus a legfőbb ilyen feszültségforrásnak a szegénységet látta. „Egy egyszerű lopás nem olyan szörnyű tett, hogy fejjel kelljen érte lakolni, viszont nincs az a büntetés, hogy visszatartsa a latorságtól azokat, akiknek más módjuk nincs a mindennapi megszerzésére. Így hát ebben a dologban nemcsak ti [mármint az uralkodók], de a földkerekség jó része is láthatólag azokat a rossz iskolamestereket utánozza, akik szívesebben verik a tanítványokat, mint tanítják.”³⁸ A 16. század második évtizedében még koránt sincs meg az újkori társadalomfilozófiai gondolkodás instrumentáriuma, de legalább a filozófuskirály eszméjétől sikerült megszabadulni. (Ez még nem jelenti azt, hogy egyszer és mindenkorra sikerült leszámolni a tükrök minden maradványával. Még több mint száz évvel később Hugo Grotius ezt írja, a XIII. Lajosnak szóló ajánlásában: „Ez a Te páratlan jószágod, amely az emberi természet határain belül

³⁶ Niccolo Machiavelli: *A fejedelem*, Európa Könyvkiadó, 1987. 84. Fordította Lutter Éva.

³⁷ Niccolo Machiavelli: *Beszélggetések Titus Livius első tíz könyvéről*, In. uő: *Művei*, I. kötet, Európa Könyvkiadó, 1978. 89. Fordította Lontay László.

³⁸ Thomas Morus: *Utópia*, Cartaphilus Könyvkiadó, 2011, 23. Fordította Kardos Tibor.

Istenhez hasonló, készlet engem arra, hogy mint magánszemély ebben a nyilvános ajánlásban is köszönetet mondjak Neked.”³⁹ Lélegzetelállító mondat, az olvasó talán csak a tegezésen tud meglepődni. De még ezt is lehet fokozni: „Mert amint az égi csillagok sem csupán a világ hatalmas részeit árasztják el fényükkel, hanem az egyes élőlényekhez is eljuttatják erejüket, úgy Te, legjóságosabb földi csillag, sem elégedtél meg azzal, hogy felemeld a fejedelmeket és támogasd a népeket, hanem védelmet és vigaszt kívántál nyújtani nekem is, akivel saját hazájában oly rútol bántak.”⁴⁰ Miután a filozófus teljesen kívül áll a hatalmon, két perspektíva adódik: a józan, szinte már cinikus reálpolitikai szemléletmód és a társadalom utópikus-álmodozó elemzése. A filozófusnak így már semmi köze sincs a királyhoz; de ugyanakkor a király, mint királynő áttevődik a tudományokra. Lassan megszületik a „tudományok királynője” kifejezés. Egy jó fél évszázaddal később, Jean Bodin könyvének bevezetőjében (legalábbis lényege szerint) már találkozunk vele: „Egymillió könyv közül, amely az összes tudományban megszületik, alig három-négy akad, amelynek témája az állam. És mégis igaz, hogy a politika stúdiuma a tudományok között a legelőkelőbb.”⁴¹ Bodin már nem tud a tükrök tradíciójáról, a társadalmi-politikai gondolkodásból ő már csak Platón és Arisztotelész munkáit tartja szem előtt. „Platón és Arisztotelész politikai értekezései olyan rövidke, hogy több kérdést vetnek föl, mint amennyit megoldanak. És ehhez jön még, hogy kerek kétezer év tapasztalata folytán ma sok mindent világosabban látunk. A politikai tudomány akkor még a kezdeti fázisában volt.”⁴² A filozófuskirály szerepe a 17. században minden maradványával együtt eltűnt, és ezen nincs mit sajnálkozni. Nem is sajnálnánk semmit, ha vele együtt nem tűnt volna el a *πολις* mint életforma is. És mi már (azt hiszem, jó okkal) szkeptikusok vagyunk az aktualizálás perspektíváival szemben is: ez Fritz Mauthnernél a kommunizmus, Rüdiger Bubnernél a szupranacionális Európa volt. Mintha az egyikben már túl lennénk, a másik előtt pedig még számos akadály tornyosulna.

³⁹ Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*, Pallas Stúdió – Attraktor KFT. 1999. 5. Fordította Haraszti György.

⁴⁰ I.m. 5-6.

⁴¹ Jean Bodin: *Über den Staat*, Reclam Verlag, 2005. 5.

⁴² Uo.